

しかも「獲信」という事柄を、このような内実の明確化のもとに示さねばならなかったことも、また親鸞における個人的な問題として見過すことはできないように思われる。すなわち、親鸞における「獲信」の明確化は、いわゆる承元の法難を契機とし、越後への流刑に出発点をもって、そこからはいま「田舎のひとびと」との具体的な生き合いを内容としつつなされていったことであるに違いない。したがって「獲信」とは「獲人」であるという事は、一点の観念性も加えられることのない、人間における現実の事柄として、証明されつつけていくことであつたのである。私の関心は、この点に注がれているのであり、それゆえに、この点の確かめを徹底することによって、親鸞における「信」の具体的性格を明らかにしていかねばならない、と考えている。と同時に、いつの頃よりか「信者」という呼称が一般化して定着しつつ今日に至っているという事実のなかに、まったく問題はなにか否かを、矢張り問わないわけにはいかないことと思う。

親鸞における「信」の課題には、少くとも上述のごとき事柄の確認ということが、きわめて大切な問題としてあるといわねばならないであらう。

ソクラテスの自然学批判

本学助教授 箕浦恵了

「魂の不死」を闡明せんとするプラトンの著作『パイドン』篇において、ソクラテスは、かれが若かった頃自然の研究に熱中し、やがてついにこの研究を断念するに至った自己の体験を語っている。何故ソクラテスは当篇においてこの体験を語ったのであろうか。また当時の自然学に対するソクラテスの批判はいかなる意味のものであつたであらうか。

当篇においてソクラテスと対話しているシミアスとケベスの二人は、共にかつてピタゴラス学派の自然学者ピロラオスと交わり、かれの学説を聴いた人々であつた。しかしながらシミアスとケベスの両者は、共にもはやピタゴラス学派の宗教的伝承の内には居らず、却つてかれらは、当時の自然学的啓蒙に基づいて広がりつつあつた不信（魂の不死についての）に侵され、その不信を代表する者として、ここに登場しているのであると思われる。この両者をソクラテスに対置することによって、プラトンは「魂の不死」を闡明するための周到な対話的狀況を設定したのであると思われる。不信の依つて立つ根拠たる自然学をソクラテスが批判し論駁することによって、シミアスもケベスも不信の理論的根拠を失うのである。かかる自然学批判によって、当時の学的啓蒙に

基づいて広がりつつあった不信は人間の生の理解の次元に全然手の届くものではないということをプラトンは言おうとしたのではなかったか、と思われるのである。

さて、「魂の不死」を語るソクラテスに対して、まず始めにソミアスは魂を、熱と冷、乾と湿などの物的諸要素の対立緊張ないし結合であるところの身体と同じように、それら諸要素が互に美しく程よく混合している場合の混合ないし調和であると考え、このような身体的諸要素の調和である魂は身体よりも先に滅ぶのではないか、とかれは反論したのであった。

つづいてケベスもソクラテスに反論を試みた。ケベスは、想起を肯定し、われわれの魂がこの（人間の）形相の中に来る以前に有ったということ、また魂は身体よりもより強くより長時のものであることを認めるとしても、死後もなおわれわれの魂が減びず、有るのかどうか不安に思わざるを得ない、と言って次の如くその理由を説明した。

魂と身体との関係は、例えば織師とかれが自分で織つて着ている着物との関係に譬え得る。織師は多くの着物を着つづけてはまた織つて着る。しかるに織師は着物より長時なものであるにもかかわらず、かれは最後の着物より先に死ぬ。かれは着物より劣つてもいなければ、また弱くもないのに。その譬えのように、魂は長時のものであり、身体はより弱くより短時のものである。魂は多くの身体を着つづすが、とりわけ長年生きる場合にはそうである。身体は人間がなお生きているあいだにも流転し滅ぶが、魂は着つづされたもの（身体）を常に織りなおすのである。しかるに

魂が減ぶときには、魂はその最後の着物たる身体より先に滅び、魂が減ぶとそのとき既に身体は、その弱さの自然本性を示して、またすぐに腐敗し消滅する。従つて死後われわれの魂がどこかに有ると信じて勇み立つことはふさわしくない。なぜなら仮に一步譲つて、身体よりもより強い、より長時な魂は死後にもなお有り、また有るであろうということ、そして幾度も生れかつ死んで輪廻転生を繰返すということをも認めるとしても、魂は幾度も転生に疲弊して、最後にはいずれかの死において全く滅ぶということとは否定され得ないからである。魂の不死、不滅が示されない限り、將に死なんとする人は、自分の魂が、現在の身体からの離別において、全く滅んでしまふのではないかと怖れるのは必然である、とケベスは反論したのであった。

しかるに以上の如き両者の反論をふり返つてみると、そこでは、フリートレンダーも指摘しているように、^①魂が身体とは根本的に異つた他のものであるということとは全く認められていないのであり、魂についての考究をかれらは自然学的モティーフに結びつけることに汲々として、そのためかれらは魂が「純粹な他者」であることを見落してしまつていて、^②と言ってよいであろう。ソミアスが魂を調和として考えたとき、かれは魂をば身体と同じように、身体的諸要素の調和である、と考えたのであった。もしそうなら、魂は身体的諸要素に全く依存するものである。しかし人間における一切のものを支配し、身体の情態（*パッション*）例えば欲望などに反対する知慮あるものは魂以外にはない。魂は身体に対して「他のものが他のものに対するかのように対話して」（94d）、調和が

その合成要素に従うのとは全く反対のことをなすものである。他方ケベスの反論においては宗教的な魂輪廻説は生理学的なものへと転写されていると思われる。魂は多くの身体を着つづすが、とりわけ長年生きる場合にはそうであり、身体は人間がなお生きているあいだにも流転し滅ぶが、魂は着つづされたたもの（身体）を常に織りなせず、とケベスが言うとき、魂はその身体的要素を更新しつづ生きたころの生理学的、生物学的生命に墮しているからである。しかし魂はそのように自然科学的にその生成と消滅とが語られうる如きものに過ぎないであろうか。魂は不死であるならば、それは常に有るもので生成を持たないものではないであろうか。いまは「生成と消滅との原因について全体的に研究しなければならぬ」（59 e）とソクラテスは言い、かれの研究体験を語っているのである。

ソクラテスは若い頃、自然の研究と呼ばれるその知恵を驚くほど熱心に求めた。各々のものがなんのために（*οὐρανόν*）生成・消滅・存在するのか、各々のものの原因を知ることが素晴らしいとかれには思われたからであった。熱と冷とが腐敗を起すとそのとき生物が生ずるのかどうか、また知恵の原因は血液であるか、それとも空気か火であるのか、或いはそれらのどのものでもなく、却って脳髓が聴・視・臭の感覚をもたらし、その感覚から記憶と思いが生じ、記憶と思いとが安定するとかくて知識が生ずるのか、と生成及びそのものらの消滅をソクラテスは考究し、天や大地の事象をもかれは考究したのであった。しかるにこの考究によってソクラテスは、以前には確実に知っていたと自分にも他人に

も思われていたことが全くわからなくなってしまつて、遂に自分はこの考究に性が合わないと考えこれを断念したのであった。かれは以前にはどうして人間が大きく成るのかその原因は飲食であることは自明だと思つていた。即ち、食によって肉に肉が、骨に骨が付加されるのであり、飲食に付加こそ小さな人間が大きく成ることの原因であるとかれは思つていた。しかし大きい人と小さい人とを較べて、大きい人が大きくあることの原因は頭であろうか。10が8より大きくあることの原因は付加されている2であろうか。もしそうなら同じ原因は小さいものの方が小さくあることの原因でもあることになる。また2の生成の原因は1に1が付加されることであろうか。もし付加が2の生成の原因ならば分割1を分割して2が生ずる場合の1はどうであろうか。ソクラテスははこの種の行道（方法）によっては、なんのためにものが生成・消滅・存在するのかその原因について見出すことが出来なかつたのであった。

ところが或る時ソクラテスはアナクサゴラスの書物が音読されるのを聞き、万有を秩序づけるものであり万有の原因たるものはまさに理性である、と語られるのを聞いてよろこんだ。そしてソクラテスは次のように考へた。

「もしそうなら、秩序づけるものたる理性は万有を秩序づけ、かつ各々のものが最善の状態にあるよう置くのである。それでもし人が各々のものについてそれがいかに生じ、滅し、有るのかその原因を発見したいと望むならば、それについては次のことを、即ちそれにとりいかに有ることが、いかに何か他のことを蒙るこ

とが、いかに為すことが最善であるかを発見しなければならぬ。しかるにこの論からすると、人間にとっては、かれ自身についてもまた他のものについても、最善以外を考究することはふさわしくない。しかも同じ人が悪をも知るとは必然である、それら(善と悪)についての知識は同じものであることは必然であるから」(97 e-d)、と。

万有を秩序づけるもの、万有の原因が理性であるならば、万有をいま現にあるようにそのように出来るだけ最も善く置いている力、万有をそのように結合し統括している「善」・「当為」こそ世界形成の真因である。ソクラテスが獄房に坐し、友と対話していることの真の原因もまさしくこの「善」・「当為」なのであって、ソクラテスは理性によって行い、最善を選んで行っているのである。骨や髓や肉や皮は真の原因が実現するための不可欠の条件、補助因である。ソクラテスは「善」のために、「善」を選んで獄房に坐しているのであり、骨や髓などの無目的・機械的必然によるのではない。ソクラテスは、アナクサゴラスが理性を語るからには、世界形成の真因は「善」であると語るものと期待し、かかる真因―「善」―の自覚に基づく宇宙論が説かれるに違いないと考え、心にかかった善き師を発見したとよろこんだのであった。万有の秩序―例えば大地が平らではなく球形であること、また太陽や月やその他の星などの相互に対する速さやその他の事象―は理性によって秩序づけられ、各々が最善の状態に置かれているとアナクサゴラスは説くであろう、そして「そうあるのがより善かったのだ」(97 e)と語ってかれは原因と必然(善と当為)

とを説明するであろう、とソクラテスは期待したのであった。しかるにアナクサゴラスはソクラテスのこの期待を満すことは出来なかった。かれは理性を全然用いもせず、事物を秩序づけることに關していかなる原因をも理性に帰することなく、空気やアイトールや水などの場違いなものを原因となしていたのであった。

ソクラテスは当篇のプロローグにおいて、「われわれ人間は(神の)保護監督(γονοποι)の許に居る」(62 b)と語った。「かれは自分がアナクサゴラスの「理性」にたいして期待したような世界の真因、「善」なる神の存在と神慮とを信じて疑わなかったのである」。かかる宗教的信仰に基づきソクラテスは自然の研究を批判したのであった。また世界の真因たる「善」・「当為」とこの真因が働いたための不可欠の条件(身体的・物質的なもの)との区別に立ってソクラテスの自然学批判は行われたのであった。しかるにソクラテスはここではただ単に自然学を批判し去っているのではない。世界形成の真因の自証に基づく宇宙論の展開をかれは強く期待したのであった。

註

- ① Friedländer: Platon III, S. 45
- ② 金松賢諒『プラトンの神学と宇宙論』(昭和五十一年刊) 第二部第二章一七〇ページ。